



TITLE:

[研究論文]「方法としての〈祈り〉」との対話

AUTHOR(S):

池田, 華子

CITATION:

池田, 華子. [研究論文]「方法としての〈祈り〉」との対話. 臨床教育人間学 2005, 7: 51-66

ISSUE DATE:

2005-11-30

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/197015>

RIGHT:

「方法としての〈祈り〉」との対話

池 田 華 子

はじめに

卒業論文の題目とした「方法としての〈祈り〉」ということばが初めて私にやってきたのは、草木の緑の鮮やかさに、眩暈を誘われるような初夏の候であった。そして、そのことばの意味するところの一端が、私にとって明らかになったのは秋も深まり、冬の足音が聞こえ始める季節。いつになく淡々と時は過ぎ、世界が抱える沈黙の深さに、人間にとってかなしいということはこれほどまでに慎ましやかなことなのかという想いを深くした季節であった。

時はめぐり、四季を丁度1周半したところで、「方法としての〈祈り〉」は再び私の前にやってきた。思考する季節の違いも関係してか、〈祈り〉の姿も初夏および冬の時季とは、多少見え方が異なるような気もしている。

Simone Weil (1909–1943) の思想を手がかりに、方法として立ち現れた〈祈り〉は、相対的な存在（すなわち、他との関係において在るもの）としての「私 je」においては考え得ないものである。

〈祈り〉は「感じとれる真理 vérités saisissable」であることをその本質とする。真理は「私」の内から生まれるのではない。けれどもそれは、今・ここを生きる「私」の「からだ corps」、つまり身体を通して把握されるものである。時空を離れた永遠とも言うべき処に見出される真理が、「私」の身体を通して感受される。これは一体どのような事態を意味しているのだろうか。

それは、〈祈り〉の内に在るのは、「私」ではなく〈わたし〉—— 本来的な意味での「私」とても言うべきもの—— であるということだと考えられる。

そのとき、〈祈り〉は〈わたし〉そのものである。また、あらゆる物事が〈わたし〉において潜在化される際の、世界のありようの前提となるものでもある。〈わたし〉は、相対的

世界に生きることを止めて絶対的世界を求めるでも、日常の超越を志向するでもなく、もっとも本来的な仕方ですべてが生かされる根源的なありようを直観する。それが永遠と今・ここをつなぎ、貫いて開示される、実在性 (réalité) の次元である。そしてそのありようは、方法としての〈祈り〉において表わされている。

本稿においては、こうした「方法としての〈祈り〉」のありようを改めてとらえ直すと共に、その行先をわずかに延長して眺めてみたい。〈祈り〉の姿が以前とわずかながら異なって見えるのは、季節が作用してのことばかりではないだろう。その違いにも目をやりつつ、卒論の内容を振り返ってみたい。

「なぜ pourquoi」という声

まずは Weil の語りに耳を傾けてみたい。

「まったく意味作用がなく、またもちろんどんな答えもない問いかけがある。通常そんな問いかけはなされない。しかし不幸におそわれた魂は単調につづくうめき声とともにたえず叫びつづけずにはいられない。この問いかけ、それは「なぜ」という問いかけである」¹⁾。

「なぜ pourquoi」ということばは、ここでは「問いかけ」と呼ばれているが、それは問い質すことを目的とするのではなく、ただ問うことしかできないひとの声のことである。

Weil は、生涯にわたり強度の偏頭痛に悩まされていた。頭痛の最中、「苦しむとき、わたしは自分が存在することを忘れることができないし、自分が無に等しい存在であると知ることができない」²⁾と彼女は語る。頭痛は、何かの象徴でもメッセージでもなく、ただの強烈な痛みでしかない。そこに意味を読み取ることや、痛んでいる自分の身体を離れたところで思考することはほとんど不可能である。痛みの苛烈さを前にしては、そうした行為はときに観念的世界における遊戯のようにしか感じられないだろう。

「嫌悪をもよおさせるもの、意に反してこうむるもの、避けたいと願うもの、その刻印を受けずにすむよう嘆願せずにはいられないもの」³⁾、それが苦しみであると Weil は語る。そして、「なぜ」という声は、まさにその苦しみの中から生まれるのである。

「なぜ自分はまさしく、食べ物が無かったり、疲労や虐待によって消耗したり、近いうちに射殺されなければならなかったり、あるいは病気になったり、投獄されたりしなければなら

らないのだろうか⁴⁾——このときの、「なぜ」。この「なぜ」に応えることは困難である。

「なぜ私にこの病いが与えられたのか」、「なぜ私は生まれてこなければならなかったのか」——このような問いかけが、単純に感じ易い性質から出たことばと解されることも少なくないのだろう。そうした理解に基づいた結果というばかりではないだろうが、「そう考えても答えの出ないことばかり考えるのは止して、もっと前向きにいきましょう」、「大げさな言い方だ。人間は誰でもいくらかは苦しいこと、悲しいことを経験していかなければならないのだから」などといった応答を耳にすることもしばしばである。

しかし、このような応答が、「なぜ」という声に全く応えていないものであることは明らかである。こうした応答のずれは、どのようなところから生まれるのだろうか。

一般に、人は苦しむ者を目の前にすれば、その人に対して同情を寄せるのがふつうであると考えている。しかし、事はそう単純ではない。意外に感じられるかもしれないが、苦しむ人は、その人と相対する者に嫌悪をもよおさせることがある。例えば、一緒にいると愉快的気持ちになれる瞬間がほとんど見出せなくなってしまうたり、苦しむその人が、我儘を言ったり、理不尽な要求ばかりしているような感じを覚えたりする場合などが挙げられる。そうなってくると、私たちは彼／彼女に同情を寄せるところか、「いい加減にしてほしい」などと、こちら側の不快感をぶつけたり、意志の力で何とかその不快感を耐え忍ぼうと努めたりすることに終始することになる。

また、苦しむ人のことばが正確に聞き取られることは非常に稀である。運良く「なぜ」ということばが耳に届いたとしても、それを受け取る側は「今は感情が乱れているのだろう。しばらくすれば落ち着くはずだ」などと考えることもしばしばである。しかし、当然のことながら、「なぜ」という声が止むことはない。止まないどころか、ますますその激しさは増すようである。そういう関係の中で、ついには、苦しむ人が疎ましく感じられ始める。あるいは、それに対してどうすることもできない自己の無力感にとりつかれていく。

「なぜ」というのは、そういう種類の問いかけなのである。苦しむ人が発しているのではない、苦しみそのものの自己表現としての叫び。「なぜ」は、そのことばを発する者自身にとって、またそのことばを耳にする者にとって、不快で乗り越え難い、叫びである。

Weil は「なぜ」の原型として、十字架上のイエス・キリストの「わが神、わが神、なんぞわれを見捨て給いし」という叫びを挙げる。このイエスの声は、一見彼の信仰の挫折を意味するもののようにも考えられるが、それは「なぜ」という問いかけが正しく聞き取られないときの理解であると言うことができるだろう。

イエスの叫びは、イエス個人の内部から生まれたものではない。彼はそうに叫ばざるを得なかっただけである。しかし、その声に対して、神が直接に応えることはなかった。叫ぶ声に応じる者はなく、そこには沈黙が広がるのみである。その沈黙は絶対である。「なぜ」は沈黙の中に投げ出されている。

何かを問えば、それに対する答えが返ってくるという関係を均衡の保たれた状態であると考えるなら、沈黙の中に投げ出された、絶対的な乗り越え難さとしての「なぜ」という叫びは、不均衡そのものである。そして、この不均衡に直面することを意識的、あるいは無意識的に避けたいと願うがゆえに、「なぜ」という問いかけに対する直接的な応答はずれていく。

では、そうしたずれを生じさせることなく、不均衡を不均衡そのものとしてまなざすありようとは、一体どのようなものなのだろうか。

「注意 attention」ということ

不均衡そのものに対する正確なまなざし——まさにそのまなざしそのものとして考えられるのが「注意 attention」である。

「注意」は、Weil の思想を特徴づける概念のひとつである。

一般に、注意というものは、主には自分の身を守るために気を配ること、警戒すること、あるいは、眼前の対象物や目的に対して集中力を高めた状態として理解されるものである。「足元に注意しなさい」、「注意深く考えてごらん」、「注意（力）が足りない」、「早速注意しておきます」などといった表現は、日常的に耳にするものであるが、そこで用いられている注意という言葉は、Weil の言う「注意」とは異なっている。

Weil の言う「注意」は、「思考を待機状態にし、思考を空しくして、対象へは行って行き易いようにし、利用すべき既習のさまざまな知識を、自分の内部で思考のごく近く、思考よりは低くて、直接に関係のない段階において保持していること」⁵⁾であり、「対象を、その赤裸な真実のままにむかえ入れる準備」⁶⁾をしている状態である。

これによれば、一般的な理解における注意と Weil の「注意」がいかに異なるものであるかは明白であろう。「注意」とは主体が意図的にはたらかせることのできるものではなく、もたらされるものに在るということの極みとしてのありようである。

富原真弓 (2002) が指摘するように、「待機 attente」と「注意 attention」はともに、「待ちのぞむ attendre」という動詞から派生した名詞である。したがって、「注意」ということは、「待機」ということでもあり、さらにその根底には「待ちのぞむ」というテーマが

内在していると考えられる。また、田辺保（1967）によれば、「待ちのぞむ」とは「単なる「忍耐」でなく、もっと切実な思いをこめて、不在なるものを待望する態度」⁷⁾である。

その意味で、「注意」は「意志」ではなく、「願望」に、さらには「同意・承認」に近いものである。「ただ、純粹に、單純に呼び求めなければならない。そのことを考えることが、呼び声に、叫び声にならなければならない」⁸⁾という Weil の語りは、「待ちのぞむ」ということのありようを端的に示しているだろう。

単なる忍耐、忍従ではなく、そこには「願望」がある。能動的受動という表現でも届かない、受動性の徹底の中に生じてくる「待ちのぞむ」というありようが知られなければならない。そのとき、願うことでしか在れないありようがそこにある。それが、諦めや安易な受容とは異なり、曝されて在ること——「注意」のはたらきの内に在ること——の本質である。

けれども、ここで「注意」における「願望」は、「注意」の情緒的な性質を裏付けるものではないということを確認しておかなければならない。「注意」は感受性ではない。不幸や苦しみの在り処をより良く感知し、気を配ることのできる望ましい能力のことでもない。

目的も対象もなく「待ちのぞむ」ということは、不在なるものが不在であることに同意することである。不在なるもの、それは神であり、善であり、美である。それらを自らの手に獲得すること、あるいは取り戻すことを願い求めるのではなく、自らと不在なるものとの無限の隔たりにおいて願う。

ある意味でそれは不在であるようにと願うことなのである。不在なるものが、名を持ち顔を持った目に見える人格的なものとして眼前に立ち現れることを願うのではない。実体を持たない匿名の (anonyme) 非人格的なものの内に、Weil は神性、聖性を見出す。

また、苦しみも、「なぜ」という声も、痛みも、すべては還元不可能なものである。しかし、それではあまりに救いが無い。通常私たちにとっては、Weil が不幸に対して代償や慰め、報いを与えるものとしてとらえていた「想像力 imagination」のはたらきの方が馴染み深いのではないだろうか。それは不均衡を埋め合わせようとする作用である。

しかし、Weil は「想像力」のはたらきによる不均衡の埋め合わせを自らに禁じた。それは彼女にとって、限りなく回避すべきものであった。彼女が慰めの忌避ということを頑なに貫こうとしたのは、曖昧な表現にはなるが、「想像力」のはたらきが与える慰めや代償が人間の不幸や苦しみを根底から励ますものにはなり得ないということ、彼女が体験的に知っていたからではないだろうか。慰めの忌避を徹底する中で、「注意」ということがどれだけリアリティをもって彼女の前に立ち現われたかについては想像に難くない。

そして、「注意」が高度に極まるとき、実在の次元に属する真理は経験可能なものとなる。それは、願うことが願い求める当のものになるということ。例えば漆黒の闇の中、一心に光を願い求めることが、光そのものになるように。それが願うということの本質である。ただし、それは奇跡でも超越的な体験でもなく、ありのままの日常において生ずることである。こうした体験においては、日常ということを確かに見定めておかなければ、そのありようは抽象化を免れ得ない。

光を待ちのぞむ「注意」のはたらきそのものが光となると、その光は実在の次元に属する光である。そして、「なぜ」が提示する不均衡の乗り越え難さは、その光の中で些かも減じられることなく、より明白に、際立った姿を顕わにする。それは「今この瞬間に、世界の秩序の中に在るということ」⁹⁾——自分自身をも関係の一項として見ることを入り口として、事物が互いに関係し合うひとつの体系の中に在るということである。

その事実が直観されるとき、部分的な真理ではなく、真理の全貌がそのものとして、一挙に知られることとなる。それが実在を把握する、「注意」の創造的なはたらきの本質である。「なぜ」の不均衡を解消する方向ではなく、それを必然の体系としてさらに徹底することが、「注意」のまなざしのありようなのである。

身体的な語り

卒論においては、この「注意」の創造的なはたらきを手がかりに、それによって明らかになる、あらゆるものが「実在 *réalité*」の次元において現前する世界のありようそのものとしての〈祈り〉について述べた。

その展開について振り返る前に、「なぜ」という問いかけが「私」の次元から発しているものではないということを、別の角度からも考えておきたい。

「なぜ」という声は、悲惨なもの、苛烈なものとしてイメージされがちである。実際、Weil の語りの中では、彼女自身の抱える頭痛の強烈さとの関わりもあって、痛みや苦しみに葛藤し、もがきながらの叫びという側面が色濃く感じられないこともない。

しかし、当然のことながら、病いの中にあるのはそのような激しさばかりではない。例えば心を凍りつかせるような孤独、絶望、諦めは、「なぜ」とは問わないかもしれない。

けれども、そもそも声に出して「なぜ」と叫ぶことがその声の本質ではないと考えられる。「なぜ」という2文字を含まない、「なぜ」の語りが、この世のあらゆるところに遍在している。

遍在する「なぜ」という声に、語り手、聞き手の区別はない。声を発する者も、それを耳にする者も、つねに「なぜ」という声に対して等しい距離、等しい時間を有している。

それにも関わらず、通常「なぜ」は、語り手の声として認識され、それを耳にする者は聞き手と呼ばれているのである。そのような理解の上では、「なぜ」に対して両者が等しい距離、等しい時間を持つということはイメージできないだろう。敢えてイメージするとすれば、「なぜ」は語り手の内にあり、聞き手はそれを外から見ている。「私」の苦しみ、「私」のかなしみの再現である。

しかし、「なぜ」という声に対して、「私」の生きる時間や空間の範囲内で応えることが不可能であると同様に、「私」において「なぜ」と問いかけることもまた不可能である。そもそも「なぜ」が生まれてくるということは、そうした「私」個人の歴史的なありようが揺るがされているということである。それは、(差し当たり、このように表現するしかないので、こう呼ぶが) 語り手にとっても、聞き手にとっても、等しくそうである。

そこに「なぜ」を間に挟んで、語り手と聞き手が向かい合っているという図は見えてこない。そのような図は、「私」の次元から見たときにのみ見えてくるものである。「私」がいないとき、向かい合うという図は考えられない。

見方を変えれば、「なぜ」という声はまるで当所なく彷徨う旅人のようである。決まった行先はなく、しかし一所に留まることもない。何かに追い立てられるようにつねに歩いている。進んだ距離やそれが向かっていたであろう方角を後付け的に検証することはできるかもしれないが、少なくとも語りの最中にあるのは、歩いているという動作だけ、そこに目的も意味もないといったふうに。

そして、そのような旅人のたましいを語り手と聞き手が共に生きるとき、時間および空間が身体の中に入り込む。それは、今・ここを生きる個人としての「私」が有する時間および空間から「私」が引き剥がされることである。

それを「私」の今・ここが、歴史の本質に照らして、真に実在の次元に届くものであるか否かが問われていることであると考えすることはできないだろうか。その瞬間、今・ここに立脚する「私」の生は考えられない。「私」個人の歴史的なありよう、「私」において対象化の視点からとらえられた時間性は、身体の内、本来的な時間と空間に取って代わられる。「苦痛は、時間と空間をからだの中に入らせる」¹⁰⁾ というのはそのような意味であろう。

「からだ corps」とは「受け容れる器」¹¹⁾ — 一個人としての「私」ではなく、すべてを潜らしめる器としての身体として在ること — である。それは今・ここを生きることからの遊

離／乖離を意味するのではない。むしろ、時間の流れそのものと同化して、時間の歴史そのものにまで遡り、そこから生き直している。そうした生に在ることができるのは、身体を帯びた〈わたし〉だけである。

その意味で、「なぜ」という声は身体的な語りであると言えるだろう。単にそれが肉体における痛みや苦しみと分かち難く結ばれたものであるという意味においてのみならず、「なぜ」が、身体において感受されるということにおいて、そしてその声が身体を帯びて放たれるということにおいて、そうである。それは確かに、身体を基として起こるものである。

「なぜ」に対する直接的な応答が得られず、沈黙が広がるのみであるというとき、身体が「私」の次元から剥離されようとしている。沈黙の体験は、身体的である。ことばがないというだけではない。食べたり、息をしったりするという、身体においてなされる日常のごく当たり前の動作——通常、それが身体においてなされるということが、明確に意識されることはないであろう——が、沈黙の中に現出してくる。

それと関連して、少し長くなるが、Weil の語りを引用したい。

「ミラレパと食べ物。最大限に宇宙の実在性を溶解しつつしたあと、かれは、それ以上どうしても無に帰することができぬ点に到達した。それは思考する精神でさえ、仮象のひとつになり果てている状態である。

食べ物は、この点である。食べ物は、どうしても無には帰しえぬもののなのである。断食とは、どうしても欠かすことができぬ食べ物のこの本質を体験的に知ることである。したがって、感知し得る宇宙の実在性を知ることでもある」¹²⁾

ここで扱われているのは、身体テーマである。思考する精神でさえ幻影と化し、宇宙の実在性に触れ得るそのときに、食べるものが残される。

生きる上では食べることが不可欠である。それが積極的に行なわれるものであるか否かは別として、自ら命を絶つということを認めない場合には、可能な限り食べ物を適度に摂取し続けなければならない。しかし、食べることは他のあらゆる行為の中でも際立って「私」の行為なのではないか。「私が」食べている。「私が」生きるために。

あるいは、「人間が自分自身として、ある一個人として空無である」¹³⁾と信じさせる場所に至ってもなお、「私」は食べるという意志を、食べたいという欲求を持ち得るだろうか。「私」

の消失とは必然的に、実存的な意味においてではなく、具体的且つ即物的な意味において「私」の死とつながっているのではないか。おそらくこれはニヒリズムの問題でもある。

けれども、実際には、ひとは身体ゆえに「私」ではなく、〈わたし〉であることができるのである。

「死を通過しなければならない。——古いひとは死ななければならない」¹⁴⁾と Weil が語るとき、「古いひと」の向こうには「新しいひと」が立っている。ただし、Weil は十字架上のイエスの姿こそが、彼の神性をもっとも極まり、収斂された瞬間だととらえており、それに対して、その後のいわゆる復活ということについては、それほど深い意味を認めていなかった。その意味で、古いひとから新しいひとへの変容を、復活という文脈でとらえることは Weil の理解からは、ずれることになるだろう。

そうではなく、死の向こう側に立っている新しいひとは、生ではなく死の側から世界をまなざすひとだと考えることができるのではないだろうか。そのときの死とは、肉体的な衰え、滅びに逆行するようにして生き延びようとする生とは異なる、本来的な生の時間性の内に在る身体のありようそのものである。

さらに、そうした身体のありようは、一個人としての「私」が空無 (néant) なのではなく、存在の根底において、人間存在が空無であるということを示している。そして、その意味では、死としての身体を生を語りにおいて実現させるもの、それを〈わたし〉であると考えることができるだろう。したがって、〈わたし〉の行為および動作には、必ず死が通されている。

「なぜ」という声を、身体的な語りという視角からとらえるとき、「なぜ」を挟んでの語り手と聞き手という構図は、語り手と聞き手の関係の対称性と、「なぜ」という声を持つ仲介するものとしてのありようへの確知を経て、潜在的な層において整え直される。

「なぜ」を仲介物として、語り手と聞き手は異なるベルソナではあるが、それは互いの立場を固定し、両者の差異・区別に主眼を置くものではない。つまり、異なるベルソナを持つということが、「なぜ」の語りがただひとつであることと矛盾することはない。要するに、身体はベルソナでもあり、ひとつでもあるということである。

それはある作家による物語の定義にも通ずるところがある。

「私なら、物語の定義として次のように言ってみたい。物語とは、ある人が人間であり、同時に個としての人間であるがゆえに、すなわち一般的な人間状況を共有し、さら

に特定の個人の条件も兼ねて所有するがゆえに、そのある人間を巻き込む劇的出来事である、と」¹⁵⁾

物語における登場人物、すなわちペルソナは、このようにして物語全体にはたらくのである。

「なぜ」に関しての語り手と聞き手は、「なぜ」という声そのものが、ひとつの身体的行為として提示された際に出会う、存在の関係の原初のものであり、関係のありようそのものを象ることによって生じるのは、その出来事全体が体験として持つ意味なのである。

また、語り手と聞き手ということを言わなくても、「なぜ」という声自体に複数であることとひとつであること、その矛盾した関係が含まれている。

素朴に考えて、この世に遍在する「なぜ」の声、そこに見出される不幸 (malheur) や苦痛 (douleur) にはどれひとつとして同じものはない。それらをひとつくりにして一般論的に語ることは暴力的なことはないだろう。

けれども、それでもなお、「なぜ」はひとつである。あのような「なぜ」もあり、このような「なぜ」もあるととらえることは、ある意味で「なぜ」が有する個性への侵犯に等しい。そのようにして「なぜ」に出会うことはできない。

個別の「なぜ」、すなわち「なぜ」におけるペルソナの側面は、還元不可能なひとつの名詞である。しかし、その名詞はその源泉でもあり、そこにおいて自らの意味を実現する場でもあるイメージの総体を前提としている。

そのイメージはひとつである。それは全体を司るものであり、質的であると同時に、量的でもあるようなもの。例えば詩における詩情 (ポエジー) — 詩であること、詩作の方法、詩としての形体、詩才をも意味する — のように、個別の「なぜ」の総和以上のものとしての、ひとつの「なぜ」ということが考えられる。

また、キリスト教の三位一体論には様々な次元での解釈の仕方があるため、一概に論ずることはできないが、父—子—聖霊という3つの異なる位格の存在が、一者としての神ということと矛盾しないということは、こうした考察に示唆を与えるものであるように思われる。

そしてまた、この複数であることとひとつであることの矛盾を、世界の秩序そのものとして表象してゆくイメージ現成の場として身体がある。死としての身体を生きる〈わたし〉は、「なぜ」という身体的語りの感受を通して、世界の秩序の内に在るのである。

方法としての〈祈り〉

「注意 attention」のはたらきは、「なぜ」という声を受取る。そのとき、「なぜ」の声をひとつの出来事として生きる〈わたし〉の身体が生まれる。〈わたし〉においてなされることのすべては、今・ここという時空と乖離することなく、身体において結ばれている。そこで、Weil は次のように述べている。

「注意は、もっとも高度な段階では、祈りと同じものである」¹⁶⁾

無条件に不均衡のしじまへと宙吊りにされた「注意」の姿勢において、いかなる外的作用にも動じず、その場に釘付けになっていること。さらには、それが意に反してそのようであるとき、それは〈祈り〉である。

絶え間なく注がれる「注意」は、次第にそれ自体が光となる。「注意」は単に光源であるのみならず、光の内において光そのものであるようなものである。換言すれば、そのとき「注意」は、まなざしであると同時に、まなざされるものでもある。

「注意」の創造的なはたらきは、あらゆるものを「実在 *réalité*」の次元において現出させる。それを「注意」のはたらきが高度に極まった段階ととらえるならば、〈祈り〉とは、「注意」において満ち、またそれが満たされるところの光と同様、世界を直観するまなざし（眼）そのものであると同時に、その世界のありようそのものでもある。

まなざしの主体と、まなざしの対象である客体がひとつのものであることは、これまで繰り返し述べてきた身体という場所において可能になる。したがって、〈祈り〉は〈わたし〉の身体感覚に基づくものであると考えることができる。

「主の祈り」を吟唱する際の Weil の体験は、〈祈り〉に満たされた〈わたし〉の身体感覚を如実に示すものである。身体は「私」から引き剥がされ、感知される空間は二乗倍、三乗倍に膨らむ。さらには、通常は無音の状態として認知される沈黙のありようが、単に音の不在としてではなく、不在なる音以上のものによって満たされていく¹⁷⁾。

ただし、二乗倍、三乗倍の空間、あるいは不在なる音以上のものといった表現が意味するのは、自己を拡大してゆくことでも、霧のように無限定に拡散させてしまうことでもない。また、空想や非合理的な思考に基づくことでもない。観念上の言葉ではなく、身体における体験を語ることだが、そこにはある。

こうした身体感覚、身体における体験は、〈祈り〉の原型と考えられるものである。

身体は、個別性と普遍性が交差する場所でもある。それは、恩寵の方向をたどる上方へのまなざしが、同時に、根づきを志向する下方へのまなざしでもあるような場所。また、個別であることを超えて普遍に在るのではなく、個別でありながら普遍であること。個別性を延長、拡大して普遍性に至るのではない。両者はひとつのものである。

このひとつであるということ。それを知る身体感覚が、〈祈り〉のもっとも原初的なありようである。「待ちのぞむ」ことに目的および対象が存在しないということは、そのひとつということが、まなざしを延長した先にあるのではなく、〈わたし〉が立つその足元に、〈わたし〉をその場所に不動の姿勢で釘付けにする根元にあるということである。それは、「私」であることの放棄に伴って絶たれていく関係の一方に、根を下ろしていくものがあるということでもある。

そして、その〈祈り〉は、身体感覚の総体であるのみならず、本来的な意味での方法である。それは〈祈り〉をひとつの技術にすることではなく、〈祈り〉が身体感覚に根づいた〈わたし〉において生かされることを意味している。

方法は、それを参照することで何度でも同じ結果が得られるための「手順 *recette*」ではない。例えば、あらゆる物事を実在の次元において把握するために〈祈り〉の技術を身につけるといった発想は、〈祈り〉をそうした「手順」的な方法と化してしまうことである。それは〈祈り〉の形式化をも通り越えて、その形骸化、抽象化につながる。

そうではなくて、方法とは、その形式と内容を共に意味するものである。それはあるひとつの方向を指し示すものであると同時に、その方向をまなざす内に立ち現われてくるもののありように応じて、そのありよう自体が内側から作り直されていくという、創造的行為の内に在るものである。つまり、方法とは、その始まりを示す形（かた）であると同時に、その形の内に入らせられた後の、〈わたし〉における身体感覚および身体のありようそのものである。

したがって、〈祈り〉において、特定のことばを口にすることや、ひとつの身体の構えとして、手を合わせたり、跪いたりすることは、〈祈り〉における形であると考えられる。そして、その形によって身体感覚として体験される空間・時間もまた、〈祈り〉である。また、そこにおいて身体はつくられ、身体の語りが生まれる。それは〈祈り〉にあって行為することへと直結するものであろう。

また、あるひとつの特定の状況を正確に把握することは、その状況にのみ当てはまる仕方を生み出すに止まらず、その特定の今・ここを永遠に根づかせ、それを携えて無限定の時間＝

空間に入っていくことを意味する。したがって、不変不動の方法はあり得ない。一度限りであることによって、方法は世界のありようを正確に表象する「注意」のはたらきの結果として立ち現れるものとなる。

このように考えてくると、〈祈り〉ということの中には、方法であることが必然的に含まれていると考えられる。換言すれば、〈祈り〉は本質的に方法的性格を持つということである。そして、それが方法であり得るために不可欠なのが、身体である。

身体における体験であることと、方法的性格というふたつの側面は、〈祈り〉を語ることばの中に、確かに存在している。そしておそらく、〈祈り〉が、宗教的な領域において考えられるだけではなく、私たちの日常の動作に、ありふれた物事の中に、実在することを言うのに、このふたつの側面——身体と方法——を欠いた語りはあり得ないだろう。

したがって、「方法としての〈祈り〉」とは、〈わたし〉という身体においてなされることのすべて、〈わたし〉のことば、そして語りというものが、根源的な潜在性、原初性への往還を通して、実在性の実現として生きられるありようそのものである。

潜在性の「潜」は語源的には、深く水の中に潜ることを意味している。〈わたし〉の身体感覚は、この潜るという動作のみに、一致させられるべきである。それは〈わたし〉が潜っていることでもあり、身体の内側に水のありようを入らせることでもある。潜水競技においては、水と一体化することが求められると言われている。それは水の流れに、器としての身体を一致させることであり、水の生・死を身体の内に入らせることである。このとき、身体は死の側に立っている。潜水が命がけの危険な競技であるという意味においてではなく、水の表象は死であるという意味において、そうである。

身体が、「私」からの剥離を経て〈わたし〉に受肉することは、〈わたし〉が身体に受肉することでもある。このとき、〈わたし〉はその身体を介して、「方法としての〈祈り〉」の道行きに在る。すなわち、実在の次元の事物の関係、神話的なありようとしての関係性そのものを象るはたらきの内に在るのである。

神話を象る「方法としての〈祈り〉」は、言葉以前の世界を象ることではあるが、その際の世界とは、深い意味でのロゴスの、さらには倫理性・道徳性の欠如した世界を意味するものではない。むしろ、「方法としての〈祈り〉」は神話の中に、言葉に先立つことば、あるいは「祈りの状態で行動するときに他者に悪をはたらくことは不可能だ」¹⁸⁾という Weil の語りに見られるような素朴な道徳性をまなぐす。

それは、ある形（かた）に対して想像力をはたらかせて、そこから何らかの印象を受けた

り、あるいは逆に、そこに何かの姿を投影したりすることではなく、形のかたちそのものにおいて思考することである。

天文学や音楽、数学などといった学問を、Weilは「関係性の学問」^[19]であるととらえていた。そのときの「関係性」とは、不均衡を関係と呼ぶ立場を表している。ふつう、不均衡は関係の切断を意味する。呼びかけるものに対して、応えるものがないとき、関係は成立しない。また、沈黙によって応えていると考えるのも外れている。不均衡は絶対的な矛盾であり、連続性の破綻である。

しかし、その不均衡に対して、不可能なことは可能なことを意味している——例えば、知らないということは、知ることの内に含まれている——というような論理ではなく、その不可能さを、根源的な「かわり」のありようとしてとらえることが、実在の次元における関係性を見通すことである。

つまり、「方法としての〈祈り〉」は、形のかたち、すなわち表象（イマージュ）から離れることなく、思考することであり、またそれらを源泉とする神話的世界、あるいは「秘義 *mystère*」のありようと分かち難く結ばれているのである。

おわりに

〈祈り〉は初め、一点であるという意味でひとつであった。その場所からすべてが始まる出発点でもあり、終着点でもあるようなひとつの点。それは一心に祈りを捧げる人の姿に象徴されるような、凝縮する塊としての祈りである。その塊には時間も空間もなかった。それは、広大無辺な広がりを持つ、針の先よりも小さな一点であった。

しかし、一点であることの内奥には一筋の道が通っている。今・ここと永遠をつなぎ、貫く一筋の道のことである。その道をたどれば、堅く濃密な祈りの塊となった身体の深い層に、(本来的な意味での) 歴史が立ち現れてくる。

一心に祈りを捧げるその人は、祈りにおける目的や対象を持つことを放棄するのみならず、信ずることのできるものが何ひとつ残されていない場所でもやはり祈るだろう。そのとき、針の先よりも小さな一点に釘付けにされた身体は、一筋の道に貫かれていることにより、改めて時間と空間の内に参入する。それは、一点ということの意味をさらに深く降ったところにある、ひとつであることの意味である。

今・ここと歴史的な時間との接点において〈祈り〉をひとつのものとして見る——生が死であるということ。あるいは、さらに進んで、根底にあるのは死であるととらえること

— は、〈祈り〉や実在と呼ばれるものを実体としてとらえることの先を行くものになるだろう。そして、それは当然「方法としての〈祈り〉」を意味する。

身体性と方法的性格との緊密な結びつきにおいてある〈祈り〉の姿は、私の中で、以前よりもクリアになってきている。

事物の関係のありように注目することは、各々の関係の項を実体としてとらえるのではなく、常に動きつつ、尚且つひとつであるものとして見ることでなければならない。また、ひとつということばを用いることによって、本質主義、還元主義に陥ることは避けなければならない。

ひとつであることの中に、関係としてあることを同時に成立させるもの。それは切断された断片の統合という方向性ではなく、断片からの思考あるいは、断片そのものをひとつの完結した表象（イマージュ）として見ることである。歴史の流れにおいて、現在から過去を振り返るでも、過去から現在を見つめるでもなく、現在という今・ここにどれだけ時間と空間の実在性を快復させることができるかということは、〈祈り〉における〈歴史的なもの〉をどのように考えるかということである。それは、今後の課題としたいところである。

✦註

- 1) シモーヌ・ヴェイユ（渡邊義愛訳）『現代キリスト教思想叢書6』「神への愛についての雑感」白水社 1973年 113頁
- 2) シモーヌ・ヴェイユ（田辺保・川口光治訳）『カイエ2』みすず書房 1992年 300頁
- 3) シモーヌ・ヴェイユ（富原眞弓訳）『カイエ4』みすず書房 1993年 300頁
- 4) シモーヌ・ヴェイユ（渡邊義愛訳）『現代キリスト教思想叢書6』「神への愛についての雑感」白水社 1973年 113-114頁
- 5) シモーヌ・ヴェイユ（田辺保・杉山毅訳）『神を待ちのぞむ』『神への愛のために学業を善用することについての省察』勁草書房 1967年 94頁
- 6) 同上
- 7) シモーヌ・ヴェイユ（田辺保・杉山毅訳）『神を待ちのぞむ』『訳者あとがき』勁草書房 1967年 281頁
- 8) シモーヌ・ヴェイユ（田辺保・杉山毅訳）『神を待ちのぞむ』『「主の祈り」について』勁草書房 1967年 234-235頁
- 9) シモーヌ・ヴェイユ（田辺保・川口光治訳）『カイエ2』みすず書房 1993年 153頁
- 10) 同書 163頁
- 11) 同書 215頁

- 12) 同書 268 頁 ミラレパ (Mi la ras pa shes rab rgyal mtshan 1040-1123) は、チベットの高僧である。彼は仏の境地を体得した後、生涯を洞窟でヨーガをして過ごした。その身には木綿の腰布1枚しか身につけず、洞窟の周りに生えたイラクサを食べ続けたため、体が緑色に変化したと言われている。(立川武蔵・頼富本宏『チベット密教』春秋社 1999 年)
- 13) シモーヌ・ヴェイユ (田辺保・川口光治訳)『カイエ2』みすず書房 1993 年 268 頁
- 14) シモーヌ・ヴェイユ (山崎庸一郎・原田佳彦訳)『カイエ1』みすず書房 1998 年 320 頁
- 15) サリー&ロバート・フィッツジェラルド編 (上杉明訳)『秘義と習俗 フラナリー・オコナー全エッセイ集』「物語の意味」春秋社 1999 年 85-86 頁
- 16) シモーヌ・ヴェイユ (田辺保・川口光治訳)『カイエ2』みすず書房 1993 年 131 頁
- 17) シモーヌ・ヴェイユ (田辺保・杉山毅訳)『神を待ちのぞむ』「手紙(4) 別れの手紙《精神的自叙伝》」勁草書房 1967 年 45 頁
- 18) シモーヌ・ヴェイユ (富原真弓訳)『カイエ3』みすず書房 1995 年 196 頁
- 19) シモーヌ・ヴェイユ (富原真弓訳)『ギリシアの泉』「プラトンにおける神」みすず書房 1988 年 157 頁

✦引用参考文献

Œuvres complètes VI-1, Cahiers (1993 - septembre 1941), Paris, Gallimard, 1994.
 Œuvres complètes VI-2, Cahiers (septembre 1941 - février 1942), Paris, Gallimard, 1997.
 Œuvres complètes VI-3, Cahiers (février 1942 - juin 1943), Paris, Gallimard, 2002.
 La Connaissance surnaturelle, Paris, Gallimard, 1950.

シモーヌ・ヴェイユ (山崎庸一郎・原田佳彦訳)『カイエ1』みすず書房 1998 年
 シモーヌ・ヴェイユ (田辺保・川口光治訳)『カイエ2』みすず書房 1993 年
 シモーヌ・ヴェイユ (富原真弓訳)『カイエ3』みすず書房 1995 年
 シモーヌ・ヴェイユ (富原真弓訳)『カイエ4』みすず書房 1993 年
 シモーヌ・ヴェイユ (田辺保・杉山毅訳)『神を待ちのぞむ』勁草書房 1967 年
 シモーヌ・ヴェイユ (田辺保訳)『重力と恩寵』筑摩書房 1995 年

富原真弓『シモーヌ・ヴェイユ』岩波書店 2002 年
 サリー&ロバート・フィッツジェラルド編『秘義と習俗 フラナリー・オコナー全エッセイ集』春秋社 1997 年

(いけだはなこ 京都大学教育学研究科修士課程)